شبلي شميل

داعية العقائدية الغربية

د. ابراهيم عبسي

« ومن هنا نحن الشرقيين أولى بهزة تصل فينا إلى أعماقنا وقد تقادم علينا السُبات حتى بتنافي صف الأحياء لا هي بالميتة فتدفن جثة هامدة ولا هي بالحية فتبعث بشراً سوياً »

شبلي الشميل

يُعد القرن التاسع عشر بحق عصر الاختراقات الإيديولوجية للمشرق العربي. فبعد أن أدت حركات الإستشراق في جزء منها في القرون السابقة مهماتها في تعريف الشرق، وفي إضفاء التبرير العقلي على المبدأ الإستعماري، وتزويده بالتالي بدليل عملي يصلح لغرض السيطرة على الشرق وإخضاع شعوبه وإذلالها؛ كان لا بد من إرساء دعائم التطبيع الفكري ـ الإيديولوجي المروج للقيم الحضارية الغربية؛ ولأسطورة التفوّق الغربي في تناظره مع مقولة التخلف العربي.

ولقد أدرك العقل الغربي أنه لم يعد ممكناً في هذه المرحلة التاريخية إرساء الإيديولوجية الغربية في الذهنية العربية وتشريب مثلها الحضارية، ولا سيما بعد إحكام السيطرة العسكرية القمعية، إلا من خلال رموز « متحضرة » غربية الثقافة عربية المنشأ... بها يتم إخضاع المشرق فكرياً للحضارة والثقافة الغربيتين، فيتحقق بذلك حلم طالما ظل يراود خيال الغرب؛ ألا وهو تحقيق عالمية الحضارة الغربية ونشر قيمها الإنسانية.

وكان شبلي الشميل (1850 ـ 1917) من أبرز « الرموز الحضارية الغربية » التي أثارت موجة من التساؤلات، مما ألقى ظلالاً من الشكوك حول مضمون الإصلاح التحديثي الذي نادى به على النمط الغربي: وهذا ما يقودنا في هذه الدراسة القصيرة إلى طموح فكر الشميل على بساط البحث لتحديد الأصول المرجعية لرؤيته الحضارية.

ويهمنا في هذا المجال أن نحصر مهمتنا في مسألة الطروحات الإيديولوجية التي نادى بها دون سواها، منطلقين من فرضية علمية مفادها أن شبلي الشميل ـ وعلى عكس ما يظهر ـ لم يكن داعية للعلم الحديث بقدر ما كان داعية للإيديولوجية الغربية المروجة لأسطورة التفوق الغربي، وذلك من خلال تحليل سوسيولوجي للمضمون الفكري الذي كان قد اتخذه كإطار مرجعي في مشروعه الذي يدعو إليه.

ويمكن في ضوء هذه الفرضية أن نشير بادىء ذي بدء إلى أن هذا المضمون الفكري المشار إليه يمكن تفسيره على أساس آليتين أو مقولتين تحكم مسار مؤلفاته وتوجه غاياتها، عنينا بهما:

- احتذاء الغرب من خلال عملية تبنيه للإيديولوجية الغربية كما تمثلها وأحبها هو.
- الشعور بالتمايز وبالدور الطليعي في العالم العربي من خلال الانتماء إلى حضارة متفوقة هي حضارة الغرب.

لقد عمد الشميل من خلال احتذائه للغرب وشعوره بالتمايز إلى إخراج نظام فكري يتسم بطابع تغريبي وحاول أن يقربه من أذهان العرب، معتبراً، أن قانون النشوء والارتقاء، ـ (لا العلم) ـ هو مرقاة ترقى بها الشعوب العربية إلى مصاف الأمم المتحضرة، وذلك عن طريق إيديولوجية تتميز بمواقف والتزامات، أي عن طريق «نسق من الأفكار، بشأن الظواهر، ولا سيما ظواهر الحياة الإجتماعية، طريقة التفكير المميزة لطبقة أو الفرد»[1].

إن آراء الشميل ومواقفه والتزاماته فيما يتصل بالقضايا التي تطرحها الحضارة بالمعنى الواسع هي التي تشكل المضمون الإيديولوجي لفكر الشميل التغريبي، هذا الفكر الذي لا يمكن الكشف عنه إلاّ في ضوء معرفتنا بالطبقة التي ينتمي اليها الشميل وبالعصر الذي عاش فيه (وهو القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين).

فما هي خلفيات الحياة الإجتماعية التي تأثر بها الشميل في كل من الشرق والغرب؟.

(أ) ـ خلفيات الحياة الاجتماعية في القرن التاسع عشر في الشرق:

كان القرن التاسع عشر هو الفترة التي بدأ فيها المسيحيون يرسمون إطاراً ثقافياً وإيديولوجياً خاصاً بهم ومتصلاً بالغرب. «وكانت الامبراطورية العثمانية متخلفة ومفككة، تنخرها الطائفية والعنصرية، ويسيطر عليها الإستبداد بسبب النظام الاقطاعي القائم على استعباد الانسان مستنداً الى الجيش والشرطة ورجال الدين»[2]. ولم يعامل الأتراك الطوائف معاملة متساوية، بل عمدوا إلى التمييز الإجتماعي على أساس المذهب السنّي عامة، والحنفي بوجه خاص، فالإسلام بقي دين الدولة حتى في دستور مدحت باشا الإصلاحي التحديثي. وهكذا أعتبر المسيحي «أهل ذمة» وكانت له معاملة متحيزة تتلخص في حرمانه من وظائف الدولة الإدارية وخدمة الجيش.

ومع ذلك فقد اضطر الباب العالي إلى الإعتراف بالطوائف المسيحية وباستقلالها الروحي، وأصبحت كل «أمّة» و«مِلّة» داخل الدولة العثمانية كالنصيريين (العلويين) والدروز والإسماعيليين، والمتاولة (الشيعة) مستقلة

روحياً، مما أدى إلى أن تشكّل كل طائفة نوعاً من «الأمّة» لها عاداتها وتقليدها وأحياناً محاكمها الروحية ومدارسها ومؤسساتها. فنشأ صراع طائفي حاد بين الأكثرية المدعومة من قبل الدولة التركية وبين الأقليات التي رأت في الدول الأجنبية سنداً لها. وهكذا أضحى الصراع بين الطوائف المسيحية والدولة التركية مشوباً بشعور الإضطهاد من قِبَل المسيحيين ومؤذناً ببروز تراخي التجذر في البيئة العربية حتى لا نقول فقدان الجذور في البيئة العربيّة بشكل كامل. وهذا ما دفعهم إلى تصوّر دور ريادي يقع خارج إطار الإنتاج الحضاري الديني لدولة تركيا بما يحمله هذا الدور من مهام مختلفة ومتنوعة. فشعورهم بأنهم غرباء عن محيطهم الإسلامي، وأنهم في علاقة سلبية معه، وأن عليهم اجتياز حواجز العداء والتمييز، دفعهم إلى الإستجابة للتحدي بأن شكلوا شريحة طبقية ـ اجتماعية نخبوية يمكن أن نطلق عليها التسمية التي أطلها ارنولد توينبي Toynbee «الأقلية المبدعة».

لقد تميزت هذه الأقلية في هذه الفترة بوعي لغوي حاد، ذلك أن اللغة هي وسيلة تخاطب وتشكّل إيدلولوجي ودعاية عقائدية. فقد استخدموا اللغة العربية باتقان وبراعة منقطعة النظير، وذلك لاقتحام باب العقول العربية المغلق والمتخلف عن ركب الحضارة، كما استعملوا بإجادة تامة لغة الغرب وهذا ما مكنهم من تفسير الحضارة الغربية والتبشير بقيمها وتصوّر طروحات حضارية تحذو حذوها من جهة، ومن القيام بدور الوسيط الثقافي والإقتصادي من جهة أخرى بين الشرق والغرب. وبناءً لهذه العوامل كلها تحولت اللغة العربية من لغة طقوس وشعائر إلى لغة طيعة للتخاطب الايديولوجي ولنقل العلوم الحديثة «فتطلعوا إلى أوروبا على أنها نموذجاً يحتذى وليس تهديداً يجب الإحتراز منه»[3].

لهذا يمكن إجمال خصائص هذه الشريحة الإجتماعية بما يلي:

- علمنة التاريخ الإسلامي (العربي) باعتبار الإسلام عاملاً من عوامل التطور والحضارة، وليس الإنجاز العربي الحضاري بكليته.
- إلتزام مبدأ الإستعارة من الغرب دون تحفظ.
- ظهور فكرة القومية، وفكرة الوطن، والوحدة الاجتماعية المغايرة لمقولة «دار الاسلام».
- تأسيس مدارس تطعم التنشئة التقليدية بالعادات والنظرة العقلية الحديثة. وهذا ما أدى إلى تأمين جرعة مناسبة من الشعور بالأمن، ولكنه شعور لم يحل دون مزيد من الغربة.

هذه هي عناصر الخلفيات الاجتماعية «للأقلية المبدعة» التي برز فيها شبلي الشميل والتي أثّرت في وعيه الإجتماعي بحيث اندفع باتجاه تصور دور متميز له، دون محترف للمهنة الثقافية والتطبيع الإيديولوجي الهادف إلى تقويض السلطة التركية ذات الطابع الاسلامي، وهذا لن يتأتى له بالطبع إلاّ من خلال إطار مرجعي يحتذى فيه النموذج الغربي السائد في عصره آنذاك والتي يستمد منه ـ بعد أن تشرَّب قيمه ـ السند والقوة والمثال والتفوق. فكيف انعكس هذا الغرب في وعي الشميل.

(ب) خلفيات الحياة الاجتماعية في القرن التاسع عشر في الشرق:

قدّم الغرب إطاراً مرجعياً رائداً ورائعاً لأفكار الشميل الإيديولوجية، كما أن الشميل رأى فيه وفي « قـوانين » علومه المختلفة غاية أحكامه التي تتلخص في تهديم السلطة التركية « فالبقاء للأصلح »، وقانون النشوء والارتقاء يمكنه، لا أن يعيد بناء المثل الغربية العليا ـ فهذه مهمة تتكفل بها الانتليجنسيا الغربية ـ على أساس دنيوي وإنساني خالص (غير مسيحي)، بل إعادة بناء المثل العليا « للحضارة المشرقية » نفسها على أساس تغريبي، وذلك لن يتم إلا بتشكيل الذهنية العربية من جديد وتشريبها أو تطعيمها بالإيديولوجية الغربية.

ففي الغرب كانت الرأسمالية قد اجتازت مرحلة جديدة في نموّها تميزت، نظراً لفعالية الآلة، بتضييق شقة التمايز الطبقي فيما بين طبقات المجتمع الواحد، كما امتد الاستعمار الى العالم بأسره. وقام نبي العلمانية جول فيري (Gules Ferry) نفسه بأداء غنائي رائع مجّد فيه حسنات الإستعمار فيما يتصل بالمستعمِر (بالكسر) والمستعمَر (بالفتح) على حد سواء.

فزيادة الانتاجية حسنة من حسنات الحضارة والتمدن يجنيها كل من المستعمِر والمستعمَر على حد سواء أيضاً. أما الطبيعة السياسية للمجتمع الغربي فقد كانت طبيعة ليبرالية تدعّمت فيها في المرحلة الأولى ديمقراطية الدولـة بالعنف ضد الإشتراكية لا سيما خلال الفترة ما بين 1848 و 1871، ثم تدعمت الإشتراكية في القرن العشرين بالعنف أيضاً أمام الليبرالية والديمقراطية الإشتراكية.

وكان التاريخ والعلم يستخدمان كأدوات للتغيير الحضاري بشكل حصري لمعاودة تشكيل مواقف الإنسان الغربي تجاه ذاته وتراثه. وهذه مهمة هائلة حمل وزرها كل من كونت وماركس؛ ذلك لأن المذهب الوسيط الذي عبر عنه توما الأكويني في الجامع «Summum»، ودانتي في الكوميديا الإلّهية، والذي تمثل بفكرة تكييف الأفكار والمواقف مع القيم المتوارثة، كان قد انهار تدريجياً، مما أتاح لفلسفة التاريخ ـ وهي أشد المباحث الفلسفية بريقاً ـ بلوغ أقصى درجات الإزدهار، فأتت معها بمجموعة كاملة من النظريات الطامحة والواعدة والمتعلقة بطبيعة المسار التاريخي ومصير الانسان والطبيعة النهائية للعالم الحقيقي (دراسة الجنس البشري). فنتج عن ذلك بروز للإلتزامات الإيديولوجية مقابل المعتقدات الواقعية المنتمية إلى النوع الذي يؤمن به الناس العاديون أو رجال العلم من حيث هم علماء. لهذا أستعيض عن فلسفة الإيمان والوحي اليهودية والمسيحية القديمة بعقيدة العقل الذي هو الملكة العامة المدركة لقوانين الطبيعة... والذي هو المبدأ نفسه لمعرفة ما هو كائن.

لهذه الأسباب المشار إليها أضحى الغرب في القرن التاسع عشر حافلاً بالمذاهب العلمية والغيبية والتوكيدية واللاعقلية، فـ« كونت » وَضَع قوانين شاملة لمسار التاريخ يطبق على الحياة في مجموعها و« سبنسر » وَضَع نظرية شاملة تتخلص في مفهوم المسار التطوري والبقاء للأصلح وللقادرين على البقاء، ذلك لأنهم هم الذين يستحقون البقاء، أما « دارون » فقد قام بثورة علمية شبيهة بثورة « كوبرنيك » في الفلك والفيزياء، وبثورة « جاليلو » و« نيوتن ».

وهكذا ظهرت صورة الغرب في وعي الشميل مشرقة ومتفوقة، بينما ظهر الشرق بالنسبة له رديفاً للتخلف والتقهقر والانحطاط، فبادر إلى كتابة مقال له في مجلة البصير عام 1898 بعنوان «انحطاط الشرق» وفيه تمت صياغة مقولته في تخلف العرب الحضاري بحيث جعل من العرق الشرقي عرقاً متوحشاً، ومن العرض الأبيض عرقاً متطوراً ومتفوقاً يقترب من الإنسان المتفوق «Superman». فقد وضع في هذا المقال المشار إليه الدول والشعوب الشرقية والصينيين والهنود والأفريقيين والعرب والاتراك والفرس في خانة التخلف، لأن الرابط الجامع لهم جمعياً هو تراخي النظام وفساد الأحكام وانحطاط المدارك العقلية. وفساد المبادىء الأدبية. إن هذا الحكم الجام الذي يطلقه الشميل ليس مبنياً على معطيات معينة، موضوعية، بل على استنتاجاته العائدة لناموس تنازع البقاء. فهي: أي الشعوب الشرقية بحكم ناموس تنازع البقاء هذا معرضة «للذل» والشقاء ويعملون لأسيادهم وهم أهل الغرب، وأسيادهم بهم يعبثون فينقادون اليهم صاغرين إلى يوم يمحقون، لأن الضعيف مقضى عليه حسب ناموس تنازع البقاء»[4]. ولا يكتفي الشميل بتصوير ضعف الشرق الأسطوري بل يقرر حكماً مبرماً لا رجعة عنه ويقول بأن «الشرق مائت ويدعو إلى رثائة والشفقة عليه»[5].

هذه هي إذن عناصر النسق الإيديولوجي لإطار الشميل المرجعي وهي تحتاج الى تفصيل لتحديد بنيتها الداخلية.

ج ـ النسق الإيديولوجي وبنية الإيديولوجية الشميل:

تظهر ايديولوجية شبلي الشميل على حقيقتها في اختياراته وانتقاءاته (المتميزة) سواء منها الواعية أو اللاواعية، وذلك من خلال بعض المبتسرات والأحكام المسبقة والمسلمات الدوغماتيكية بحيث تبدو حقائق بارزة للعميان وتطمس حقائق أخرى تحقيقاً لآلية تفوق الغرب في تناظرها مع آلية تخلف الشرق.

فهو في عملية اقتباسه عن الغرب يعمد إلى تنخيل إيديولوجي للواقع، ولو أدى به ذلك في بعض المواقع إلى الوقوع في التناقض ومخالفة الأصول العلمية والمنهجية الموضوعية، لأن ما يهمه هو توكيد مسلماته الدوغماتيكية ذوات النتائج والأحكام والاستنتاجات الجازمة المطلقة. فهو لم يلحظ في نقله عن «سبنسر» و«بوخنر» مثلاً بأنه بصدد استخلاص نتائج فلسفية معيارية من قضية علمية وضعية هي نظرية داروين... وأن هناك فارقاً أساسياً بين القانون العلمي والمذهب الدوغماتيكي الذي هو في واقع الحال إيديولوجية تستند إلى رؤى وأفكار وحتى إلى أساطير وأوهام... وأن «سبنسر» مثلاً قد محض نفسه مهمة استخلاص النتائج الفلسفية الرئيسة لنظرية النشوء والارتقاء: أي استخلاص فلسفة خاصة في الكونيات والأخلاق والسياسة. فالشميل لم ينقل نظرية داروين إلى الشرق بشكل موضوعي تاركاً للقارىء استنتاج الخلاصة الفلسفية منها؛ ولكن نقل عن مفسرين لداروين بما يتناسب وأهواءه ومواقفه الإيديولوجية، يقول في ديباجة كتابه «فلسفة النشوء والارتقاء» معبراً عن هذه الحقيقة «يشتمل الكتاب، على خلاصة ما تقدم نظرت فيها نظراً خاصاً إلى علوم الانسان وفلسفته»[6].

ولم يكتفِ الشميل بهذا القدر من التحيز بل عمد في أكثر المواضع إلى الإقتباس عن التيار الرجعي والمحافظ في الغرب نفسه. ففي عملية تنخيله الإيديولوجي تجاهل المنشور الشيوعي عام 1848 والأممية الثانية 1889 والحركات العمالية في ألمانيا وفرنسا.

صحيح أن الشميل يعد من طلائع العلمانية الذين اتخذوا من المجلات وسيلة لإطلاع الفكر العربي على أفكار أوروبا، إلا أنه في المقابل، استوحى في جميع ردوده على معضلات المأزق الحضاري في الشرق النموذج الأوروبي دون تعديل أو تكييف مناسب؛ ذلك لأن الرد على التحدي الحضاري العربي يجب أن يتم في رأيه بالاندماج الكلي في الغرب والذوبان فيه، أي من خلال تمثّل قيمه وأنماط تفكيره ومناهجه الفلسفية.

ولقد صاغ الشميل أدوات التغيير الحضاري أيضاً على المقياس الحضاري الغربي، ولهذا قام بجملة من الأعمال لتتويج مسعاه بالنجاح منها:

- تفسير الحضارة الغربية وأوجه قوتها من خلال قانون أحدي واحد هو «قانون النشوء والارتقاء».
- تفسير عام لمسألة اللغة كأداة للإنتاج الثقافي والحضاري مع إيمان باللغة العالمية التي يجب أن تقوم في رأيه على أنقاض جميع اللغات بما فيها اللغة العربية..
- الإيمان بالفكر الإشتراكي.
- تبني الموقف الغربي من الدين وشرح أهمية العلمانية في التطور الحضاري.
- الإيمان بدور النخبة المثقفة على الطريقة الغربية.

إن هذا النسق الإيديولوجي لفكر الشميل لا يمكن إدراك مراميه البعيدة وأهدافه النهائية إلا من خلال ترجمته بشكل إجرائي إلى نقاط رئيسة على النحو التالي:

1 ـ آراء الشميل ومواقفه السياسية.

2 ـ الموقف الذي وقفه الشميل من قضية الدين.

3 ـ الموقف الذي تبناه الشميل في مسائل التعليم والتربية.

ويمكن تفصيل كل من هذه النقاط على الشكل الآتي:

1 ـ آراء الشميل ومواقفه السياسية:

يعمد الشميل في محاولته إعطاء صورة مشرقة عن الغرب إلى إبراز قسمات إيديولوجيته السياسية من خلال طمس بعض الحقائق التاريخية أو التخفيف من وزنها أو الغاء وجودها وتجاهله. ففي معرض حديثه عن الجمهورية الحقيقية يزعم أن «الجمهورية الحقيقية الديمقراطية هي جمهورية أميركا، ولو كانت دون المطلوب»[7] أما النظام الأمثل فهو النظام الرأسمالي ولو كانت لديه بعض الشرور، أو حتى لو أدى الى بعض الثورات، وهذا التحيز للنظام الرأسمالي ولأميركا يعود الى نزعته الدينية البروتستانتينية.

ثم يضيف قائلاً بأن الثروات تظهر لإنقياد الحكومات إلى الرأسماليين إنقياداً أعمى في محاولته للتخفيف من تحيزه الفاضح.

ومع ذلك فلم يكن الشميل متحمساً بشكل كبير إلى النظام الرأسمالي وإن امتدح مزاياه، فقد نادى بالاشتراكية التي سبقه إليها فرنسيس مَرّاش الحلبي، ولكنه أي الشميل ألحّ عليها أكثر منه متأثراً بذلك ببوخنر لهذا نجده ينقل بلا تردد عن الداروينية والإشتراكية الإصلاحية ويرى فيها غاية في ذاتها وحتمية لا بد أن يبلغها كل نظام في المستقبل[8].

إنه إشتراكي بالطبع ولكنه فردي أيضاً وهو لا يخجل، مدفوعاً بشعوره النخبوي من تبني مصلحة الأفراد وإلزام الجمهور مراعاة مصلحتهم[9].

كما يعمد كداعية إيديولوجية عقائدية للغرب إلى نشر برنامج سياسي عام 1908 بعنوان « الحزب الاشتراكي » وفيه يتناول قسمين إجرائيين:

- **القسم الأول:** تقويضي - تمهيدي.
- **القسم الثاني:** إنشائي نهائي.

فهو يدعو إلى حرق الكتب السطحية وإلغاء مدرسة الحقوق وكتب القوانين والاقتصاد السياسي وسائر العلوم الكلامية مع وقف تنفيذ الجامعة لئلا تزيد معاهد العلم النظرية واحداً فتزيد البلوى. كما أنه يدعو أيضاً إلى إنشاء معهد كبير يعلم فيه علم النشوء والارتقاء للأرض وعلم الأحداث الجوية... وتأثيرها على الإنسان والعمران، مع إقامة مدرسة الكيمياء والطبيعيات والميكانيكيات والرياضيات... وجامعة لتعليم التاريخ الطبيعي والتاريخ الاجتماعي... الخ.

كذلك نشر الشميل مقالاً في « سيادة الأمم ومستقبل الملوك » عام 1908 وفيه يشير إلى أن المستقبل سوف يعرف نهضة حقيقية بفضل أوروبا عليها. كما يتوقع أيضاً في مقال آخر « كما تكونوا يُوَلّى عليكم » نشره في مجلة البصير زوال الدولة التركية لاختلاف أجناسها (التركي، والعربي، والأرمني، والمسيحي، واليهودي، والدرزي والمتوالي) ولأن « قوة المجتمع تعود إلى وحدة الدين والجنس »[10].

ومع ذلك فلا يظهر تحيز الشميل الإيديولوجي في السياسة للإنكليز بأبلغ مما يظهر في موقفه منهم. فهو يعجب بهم وبخاصة باللوردكرومر إذ يرى فيه « منقذاً للشرقيين [يقصد طبقاً الأقليات قبل غيرها] مما هُم فيه من أحوال »[11]. فيقول في هذا الصدد في مقال نشره في مجلة البصير « الانكليز يُصلحون فلماذا يُكرهون؟ والإصلاح واقع لأنه ينطبق على مبادىء هذه الأمة العظيمة وحكومتها »[12].

لقد قاده الإنحياز إلى الانكليز إلى تفسير العلاقة الصدامية بينهم وبين المصريين بتغطرس بعض الأفراد، لا بالاستغلال واستلاب الخيرات، فيقول مطرياً بشكل أسطوري الصفات الانكليزية في الحكم « ومنهم [ويقصد الانكليز] من لو وضعته على جرح لكان البلسم »[13].

فالشميل مدفوعاً ببرغماوية متميزة ليس سوى داعية عقائدي لا تهمه صحة الأفكار ولا مضمونها المتماسك أو المنطقي، بل همه هدم رموز الدولة الدينية في المقام الأول من خلال فهم متميز لقانون التطور والإرتقاء.

فلم يكن الشميل ليهتم إلا بمسألة أساسية هي فصل الدين عن الدولة لأنه كان يؤمن بالتسامح وبفضيلة الإشتراكية لأنها «ستمحوا الأوطان والتعصب لها وستجعل الشعوب تمد أيديها لتتصافح على الرغم من الحدود والفواصل، وستفصل الدين عن الدولة وتمحو التعصب الديني»[14].

ومع ثوريته البادية في محاولة هدمه لبنيان الدولة الدينية يتبنى الشميل مواقف محافظة ورجعية في كثير من المسائل وخاصة في المسائل التالية: مسألة الطفرة، ومسألة المساواة بين الرجل والمرأة، إضافة إلى مسألة نزع السلاح. ويمكن تفصيل ذلك بما يلي.

(1) الموقف من الطفرة:

يقف الشميل من الطفرة موقفاً سلبياً. فهو ضد القفزة الثورية وسياسة حرق المراحل التي يقول بها الاشتراكيون، لأن للحياة أدوراً أو أعماراً يجب أن تمر بها... وهو يدعو كبديل للطفرة إلى الإنتظار. والإنتظار نظرية رجعية تحول دون الثورات والتغييرات المتسارعة وتدعم ديمومة الطبقات لأنها هذه الأخيرة يجب في رأيه أن تبقى على ما هي عليه؛ وذلك لا يتم إلا من خلال العناية بكل فنها وعدم اهمالها، فهو يغلب الاصلاحات البطيئة ويرى أن الكائن الحي لا يستطيع أن يحتمل تغييراً مهماً ما لم يكن هذا التغيير موافقاً لأميال أعضائه غير مختلف عن طبيعته.

ويتضح من هذا التعليل، أن هناك طبيعة توافق التغير أي النشوء والارتقاء، وطبيعة لا تتوافق مع التغييرات فتبقى بالتالي متخلفة، وهكذا يقسم الشميل المجتمع الانساني إلى فئتين: فئة مهيئة لأعلى مراتب التغيير وفئة منحطة متدنية لا أفقاً واسعاً لرقيها.

طبعاً هو يعترف أن الإصلاح الذي يقصد به مصلحة فئة أو طبقة أو جزء من المجتمع هو عبارة عن إصلاح غير طبيعي (ويجيء قبل وقته ويخشى من عواقبه) فمن هي هذه الفئة التي لا يسميها الشميل هل هي الأغلبية أم الأقلية ؟!.

إنه يؤمن إيماناً وطيداً بالإصلاح الناشيء عن التراضي والإتفاق مع اعترافه بأن كثرة الوفاق نفاق. فالإصلاح إتفاق في رأيه ولا بد من انتظار المجتمع حتى يقبل بالتطور...

إنه إذن ضد الاصلاحات التي تتسم بالعنف والقسر والقهر وقبل أوان النضج لأنها إصلاحات اصطناعية (مشايعاً آراء سبنسر الرجعية في التغيير). ومع ذلك يبدو متناقضاً في مواقفه بحيث نراه متذبذباً بين التطوريين والثوريين؛ علماً بأنه أشد التصاقاً بالتطوريين، فهو ذو نزعة إصلاحية تعطي الحرية للثوريين والمحافظين في آن معاً، مع ميله التفضيلي للمحافظة، بحيث تصبح هذه الأخيرة هي القاعدة والثورة هي الإستثناء. يقول الشميل في

هذا الصدد « إن النشوء هو القاعدة، وأما الثورة فأمر شاذ رديء »[15].

إن الشميل في رؤيته هذه للتاريخ يجانب الحقيقة الموضوعية. فالعنف ظاهرة تاريخية نجدها في جميع المجتمعات بدرجات متفاوتة، بحيث أنه لا يمكننا تصور المجتمع المعاصر مثلاً بدون الثورة الفرنسية. فالعنف في رأي ماركوز (Marcuse) وسيلة التاريخ المتسارع وهو قائم في معنى الحريات[16]. فمقولة سبنسر التي تبناها الشميل دون نقد وتمحيص عارضها هكسلي (Huxley). فبينما يزعم سبنسر بأن التاريخ الطبيعي لا يدل إلاّ على السياسة الحرة نرى هكسلي يؤكد على أن التاريخ الطبيعي لا يدل إلا على السياسة الاستبدادية (المتسمة بالعنف طبعاً).

ويمكننا أن نضيف هاهنا أن موقف الشميل يظهر أيضاً رجعياً ومحافظاً بشكل واضح في قضيتين هامتين هما: المساواة بين الرجل والمرأة، ونزع السلاح.

(2) الموقف من المساواة بين الرجل والمرأة:

يؤكد الشميل في مقالته التي نشرها في « المقتطف » عام 1886 المجلد الحادي عشر بعنوان « الرجل والمرأة هل يتساويان؟ ». وهو في ذلك متأثر بسبنسر وأوغست كونت وبالآراء العامة السائدة في زمانه وبيئته العربية، ومبتعداً عن المفهوم الإشتراكي القائم على المساواة بين الجنسين، على عدم المساواة بين المرأة والرجل، ويزعم أن الغلبة تكون في النهاية وبشكل دائم للذكر جسدياً وعقلياً وأدبياً، ولا تكون غير ذلك إلا اذا انقلب الموضوع - في رأيه - وانعكس المطبوع « وعليه فنطلب من المستقبل أن لا يقدر لنسائنا أن يتغلبن على رجالنا أو يساوينهم، ولا نظن أن نساءنا يرضين غير ما طلبنا بناء على ما عهدن من سنن الارتقاء »[17]. ولا يحيد الشميل في هذا الموقف عن التقليد السائد في العصر فيما يتصل بالمساواة بين الرجل المرأة، فيظهر سلفياً ولكن بسند علمي - وهمي إدعاه لنفسه ألا وهو سُنَّة الإرتقاء. ويبقى الشميل محافظاً في معظم مواقفه العملية. وهذا الموقف ينسحب أيضاً من جملة ما ينسحب، على قضية نزع السلاح فما هو الموقف الذي رآه في مسألة هامة من مسائل التفاهم العالمي وأرساء دعائم نظام عالمي للسلام؟

(3) الموقف من قضية نزع السلاح:

آمن الشميل بالتفاهم وبالسلام و« بروح التسامح » ولكنه مع ذلك دعا إلى عدم نزع السلاح لأن في ذلك - كما يدعي - تناقض مع ناموس الطبيعة!! وهذا ما أعلنه في مقالته « كشكول طبيب » التي هاجم فيها قيصر روسيا لدعوته إلى نزع السلاح. وهكذا رأى الشميل إنه « كلما قل التنازع وقفت حركة الإرتقاء، بل دار دولابها إلى التقهقر »[18]. فكيف يوفّق الشميل بين تآخي الشعوب ومصافحة الأيدي وتخطي الحدود؟ لقد وقع الشميل في كثير من التناقض لأنه كان ناقلاً عن مصادر متنوعة، بل ومتناقضة فيما بينها، فقد أخذ عن الداروينية الإجتماعية التي أقامت مذهبها على قانون الصراع والحروب من أجل البقاء، والاشتراكية التي تنكر ذلك كل

الإنكار، في آن معاً... لهذا ظهرت مواقفه متذبذبة ومشوشة في بعض الأحيان. والحق يقال أنه لم يراعِ المضمون الفكري وتماسكه المنطقي لحظة اقتباسه بقدر ما كان يراعي المصدر الذي ينقل عنه، أي كان يهمه لا ماذا ينقل بل عمن ينقل! مدفوعاً بذلك بشغفه للعلوم العصرية بمضمونها الإيديولوجي. فالغاية تبقى هي هي: التطبيع الإيديولوجي عن طريق ناموس النشوء والإرتقاء.

ولم تقتصر مواقف الشميل السياسية على مسائل الأوطان وأنظمة الحكم والطفرة والثورة وعلى مواقفه من المساواة ومن نزع السلاح، بل تعدتها إلى اللغة نفسها حيث كان له موقف منها يمكن تفصيله على الشكل التالي.

(4) الموقف من اللغة:

من المعلوم أن عملية الأدلجة أو التشريب الإيديولوجي قد واجهت في الشرق بمنحاها التغريبي بؤرة مقاومة عنيفة تمثلت «بالعقبة اللغوية» وبالدين الاسلامي المتمثل خاصة بالقرآن. فتحقيق الإنتماء للحضارة الغربية لا يتحقق جزئياً أو كلياً إلا من خلال اللغة حيث تصبح موضوعاً للصراع الثقافي بين المستعمِر والمستعمَر. فقد ترفض لغة الحكام الأجانب وقيمهم لصالح لغة شعب مستعمَر، وهذا ما حصل لبريطانيا في الهند حيث برزت يقظة لغوية تمثلت في إحياء الهندوسية مقابل اللغة الإنكليزية، وفي العودة إلى أساليب الانتاج القديم للنسيج عوضاً عن استيراد الأقمشة الأجنبية. وهذا ما حصل أيضاً في الشرق حين تمسك المسلمون بالهوية المتميزة عن الغرب من خلال اللغة العربية.

فالشميل لا يتجاهل قيمة اللغة في الصراع الإيديولوجي، لهذا يعتبرها العقبة التي يقدر لها عمر أطول من سواها وهي عقبة التفاهم أما الحل الذي يجده لهذه المعضلة التي تقف حائلاً دون تحقيق أهدافه السياسية فيكمن في العلوم الطبيعية، تلك العلوم التي ستقضي عليها إذ ستجعل التنازع شديداً جداً بين اللغات فيقضي على الكثير منها، خاصة تلك التي لم يكن لها في هذه العلوم شأن يذكر (طبعاً من ضمنها اللغة العربية كما يزعم). وكأن البقاء غير مقدور إلاّ للغات ثلاث سيقتصر التنازع عليها في المستقبل وهي الانكليزية والألمانية والفرنساوية[19].

فالشميل يؤمن بالعالمية اللغوية التي تحققها العلوم الطبيعية التي سوف تربط في رأيه «أطراف العالم بعضها ببعض، وسوف تجعله وطناً واحداً أو مدينة واحدة»[20] ومع ذلك فالشميل لم يعط اللغات الأخرى كالهندية واليابانية والروسية والصينية أي أمل بالبقاء، كما أنه هاجم اللغة العربية السائدة في عصره لأن علومها «تحولت الى مماحكات لا طائل تحتها، لا كلاماً وضع للتعبير عن الفكر والشعر اغراباً لا ابداعاً في وصف الحقائق»[21].

والواضح أن الشميل في تبنيه لنصرة عالمية اللغة يريد أن يدفع بعملية الإختراق الإيديولوجي قدماً باتجاه بعثرة القيم الوطنية وضرب الأداة التوحيدية المتمثلة في اللغة، وبالتالي التصدي للدين الاسلامي، واستبداله بالعلمانية وهذا ما سوف نفصله في موقفه من الدين.

2 ـ الموقف الذي اتخذه الشميل من قضية الدين:

يعطي الشميل الحركات الدينية في الغرب صكوك غفران ويحرم منها الدين الإسلامي ومذاهبه. فالشميل بروتستانتي النزعة متحيز لقيمها الإيديولوجية التي تشرَّبها منذ نعومة أظفاره، فهو يقول في هذا الاتجاه معبراً عن قناعاته «والنهضة التي حصلت لأوروبا في الفلاحة والملاحة والتجارة إنما سببها تلك الثورة الدينية التي فكّت العقل من بعض قيود...»[22]. فلا عجب إذن إن هو هاجم جميع العواطف الدينية والوطنية المسؤولة في رأيه، عن الانحطاط والتخلف السائد، معتبراً إياها عائقاً حائلاً دون تقدم المجتمعات، ولا عجب إذن إن هو تنبأ لها بالزوال مستعيناً باللازمة المكرورة «ناموس النشوء والارتقاء». طبعاً هو يدفع عن نفسه تهمة كراهيته للأديان بحد ذاته، ويزعم أن كرهه لها هو بسبب تحولها إلى أداة للتفريق ووسيلة للارهاب في أيدي الرؤساء، إضافة إلى كونها أداة تعصب فكل دين يزعم أنه هو الأصلح والصحيح.

ولا يكتفي الشميل بهذا القدر من التهجم على الأديان بل يؤكد أنه «لا يصلح حال أمة إلاّ كلما ضعفت فيها شوكة الديانة، ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة»[23]. ومع ذلك فاستنتاجاته لا تخفي مواقفه النهائية المطلقة (والتي تقطع الصلة بالأسباب الظاهرة فهو لا يمكنه أن يغفل مقولة هامة في عصره وهي: أن الأديان في كنف السلطان، وهذا ما يدين السلطان لا الأديان) حيث حيث يقول «فما التثنية والثالوث والسماء الثامنة والسبع الطباق والوصايا العشر إلا منقولات متحولات عما قبلها»[24] ثم يقول متابعاً نهجه السابق في اعتبار الأديان علة الثورات «والدين لا يسهل تغييره حسب الزمان والمكان خلافاً لناموس الاجتماع الطبيعي، لهذا كانت الثورات تسيل دماءً كثيرةً ولو سار على منهاج الاجتماع الطبيعي لما احتاج إلى كل هذا الشر! الثورات!»[25].

لهذا مال الشميل إلى الأممية والعالمية وابتعد عن النظرة الماركسية إلى الأديان متأثراً بنزعته الرأسمالية وبتربيته على نمط الإيديولوجية الغربية. ولقد توصل في نهاية المطاف إلى نتيجة مفادها أن الدين هو العلّة الوحيدة لشرور المجتمع الشرقي وخاصة المجتمع السوري وطنه الخاص، وهو علّة الإنحطاط ويمكن العيش بدونه والاستغناء عنه. وهو في هذا الحكم ينمو نحو سبنسر وأوغست كونت اللذين نظرا إلى الدين نظرة مادية وفسراه على أساس خوف الإنسان الهمجي والمتوحش من الأشياء المحيطة به.

وواضح أنه في هذا الاستنتاج يبحث عن البرهنة على إفلاس الدين الاسلامي وبوار تمدنه وعلى عدم صلاحيته للبقاء.

فبعد أن ينطلق مؤيداً أهل السّنة في قولهم بضرورة وجود وازع يكون منه [أي في الدين]... اذا لا يمكن أن يكون من سواه، يدفع عدوان بعضه على بعض ويهتم باصلاح شؤونه، وبعد أن يذكر قولاً ينسبه إلى أرسطو ويردده كثير من مفكري أهل السُّنَّة كالطرطوشي وابن جماعة، هو «العالم بستان، سياجه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السُّنَّة، والسُّنَّة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق

تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم»[26]. بعد كل ذلك، يتناول العلوم الفقهية فيجعل منها سخافات يتنزل العقل فيها الجاحد التبذل، ومن التمدن الاسلامي تمدناً لخدمة الأغراض الدينية. يقول في هذا الصدد «فاذا كان التمدن الاسلامي لم يترك لنا شيئاً يعتد به من مثل هذه الآثار، فليس لأن الانسان به كان أصلح في الماضي خصوصاً... وهو مع ذلك لم يترك شيئاً عظيماً في آثار المنافع العمومية التي تدل على صلاح حال الإنسان في دنياه وارتقاء المجتمع، وأعظم ما تركه آثار أدبية لخدمة الغاية الدينية، وقد فاق بهذه الآثار جميع الأمم التي تقدمته»[27].

ولم تقف استنتاجته حائلاً دون دفاعه عن القرآن» في وجه اللورد «كرومر» الذي وصفه بأنه العقبة الكؤود في سبيل ارتقاء الأمة والمسؤول عن تقهقرها، فهو يفرّق بين تقهقر العمران المنسوب الى الدين ظلماً وبين الذين ادعوا الزعامة على الدين والعمران. ولا ندري هل فعل الشميل ما فعله عن قناعة أم عن تقية، فلقد اتهم الشميل بالكفر والإلحاد وحكم عليه بالإعدام. ومهما يكن من أمر فالشميل قد أبدى اعجابه بالقرآن وبصاحب الشريعة في أكثر من موضع.

ولم يكتفِ الشميل بالتبشير بالمواقف السياسية البحتة والدعوة لها، بل عمد كأي فيلسوف تغيير طلائعي إلى تصور نظام تربوي يحقق أهدافه الإيديولوجية في تشريب الثقافة الغربية، فما هي عناصر هذا الموقف؟

3 ـ الموقف الذي تبناه الشميل في مسائل التعليم والتربية:

ينطلق الشميل من مسلمات تربوية مفادها:

- أن الحقائق الطبيعة هي بالحقيقة المدرسة الأولى للإنسان، وأن صلاح حاله وتربيته لا تتم إلا بها. فهي الغاية والوسيلة في آن معاً.
- أن الشر الأكبر هو في التربية المدرسية وخصوصاً في مناهج التعليم الاعدادي المصطنعة. هذه المناهج التي تقتل الانسان الطبيعي لتحل مكانه الإنسان المصطنع.
- أن كل المساوىء في التربية مسؤول عنها الدين.
- أن للعلوم الطبيعية أخيراً والمواد العلمية الأخرى قيم مربية فضلى بحيث يجعل الشميل منها المُخْل الذي سوف يقلب النظام السياسي في العالم العربي.

أما من حيث الغايات التربوية:

فهو يدعو الى اقامة فلسفة عملية هادية إلى السبيل القويم ومبنية على العلم الحقيقي أو الطبيعي. فالعلوم هي غاية التطور وسبيله الأمثل. والواقع أن نظام الشميل التربوي مشتق من إيديولوجيته المشرّبة بالقيم الغربية ويتسم بالغائية الفلسفية: ألا وهي معرفة الحقيقة والقابلية للتقدم. ولقد اشتراط التحقيق هذه القابلية حسن «استخدام ما في الإنسان من القوى»[28].

بالطبع ينطوي مفهوم القابلية للتقدم على التمييز الاجتماعي والقائم على تقسيم البشر إلى فئتين، وإحلال تمايز قطعي فيما بينهما. فهناك فئة أو طبقة أو أمة... إلى آخره قابلة للتقدم، وأمه غير قابلة للتقدم. فالتقدم يعني الغرب أما الشرق فليس له غير التخلف.

أما التربية فهي في رأيه (وهو بالطبع رأي سبنسر) إعداد للحياة، ويعرّضها الشميل بأنها «انطباع وراثي» ويستشهد بالحديث الشريف «يولد الطفل على الفطرة وانما أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»[29] كما يدعي بأن عقل الطفل كالشمع قابل لأن ننقش فيه ما نشاء [!] وأن التربية «تجد الطفل ليناً [!] غير قاس، فلا تجد صعوبة في تكييفه فتؤثّر فيه تأثير الطابع في الشمع»[30]. وبجانب الشميل في هاتين المقولتين - وهو في ذلك متأثر بالفيزياء الميكانيك كأوغست كونت - الموقف العلمي. فالفطرة ليست معزولة عن البيئة، والفصل بين الوراثي - الفطري والمكتسب هو فصل مصطنع، كما أن عقل الطفل ليس ليناً ولا قابلاً لتأثير الطابع.. وليس كالشمع أيضاً. فالطفل يولد باستعدادات ودوافع عامة وبشخصية متميزة تنمو وتتطور معيارياً في تفاعلها مع المجتمع.

لقد نادى الشميل بأهمية المؤثرات الإجتماعية وبأهمية التكرار في عملية التعلم؛ كما سبق عصره حين أشار إلى أن التربية تصنع الإنسان، ذلك لأن الانسان في أكثر أعماله وأفكاره ليس ابن غرائزه بل صنع تربيتنا من المهد الى اللحد. وهو إلى جانب ذلك ينحو بالائمة على مناهجنا التربوية في الحياة تلك المناجم القائمة على قتل مميزات الطفل. فالتربية في عصره تتكفل بالإجهاز على البقية الباقية من مميزاته وتجعله انساناً مصنوعاً لا مطبوعاً وعلى خلاف الطبيعة[31]. كما يدين بحماس بالغ الكتب الدينية التي تُدَّرس في المعاهد والتي تفصل الإنسان عن هذا العالم حتى لا يعود يعتد به، كما يدين أيضاً الحياة الأدبية في عصره «لأنها تصور الإنسان فوق حقيقته فتزيده ضعفاً على ضعف وتجعل حياته تكلفاً ورياءً»[32]. ولا يكتفي الشميل بإدانة العلوم النظرية بل يتصدى للمحاماة وللطب من حيث هي مهن شريفة فيدين الطب لتحوله إلى شعوذات ولاستنزال الأسرار وتحويل الأقدار، ويشّهر بالمحاماة والحقوق لتحولها إلى مخرقة وتفنن في المشاغبات، لا إلى دليل يرشد الناس إلى الحق ويردعهم عن الباطل. ثم يتصدى أخيراً لمناهج الفلاسفة الاسلاميين القدماء من أمثال إبن رشد والغزالي مشيراً إلى أن فلسفتهم هيام في الأوهام لا ضابط لها... ذلك لأن القضايا المنطقية التي أتى الفلاسفة المسلمين بها هي التي أوقفت - في زعمه - «الإنسان عن التقدم في علومه الصحيحية قروناً عديدة»[33] ثم يعود مرة أخرى إلى الكتب الأدبية والآداب.. العالية فيطلق صيحته المشهورة بإغلاق أبواب الجامعات النظرية القائمة على تدريس الآداب، ويقترح إقامة كليات بديلة منطبقة على احتياجات العصر في العلوم الطبيعية والفلسفة الاختبارية. فقد كان الشميل أول الداعين للقيام بتربية علمية في الشرق العربي يقول الشميل عن واقع التعليم النظري المتردي في مدارس الشرق «يصرف التلميذ زهرة شبابه فيها وهو يحشو الفارغ بالفارغ حتى اذا امتلأ بها يخرج إلى الدنيا مثقل الدماغ منفوخه كالطبل وهو في الحياة العملية أجهل من هَبَنَّقَة»[34] ويستدرك الشميل قائلاً معزياً النفس بالآمال «بأن تربية هذه المزية فينا لا يزال يلزم لها زمان طويل حتى تقوى»[35].

• **خاتمة**

وهكذا نجد في النهاية أن المأزق الحضاري الذي كان يرسف فيه القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في الشرق العربي ظل قائماً. ذلك أن النخبة المستنيرة بأنوار الغرب ـ من أمثال الشميل ـ لم تستطع الإلتحام بالجماهير نظراً لبنيتها الخاصة ومواقفها وانتماءاتها، فبقيت معزولة ولم تصل إلى دفة القيادة. والسبب في ذلك أنها بالغت بأهمية الدور الذي قامت به والذي لم يكن في أحسن حالاته سوى إرهاصات نهضوية ممهدة للولوج في الحضارة وفتح مغاليقها. وسواءٌ تمكنت هذه النخبة من الالتحام بالتيار الديني أم بالتيار العلماني ـ الإصلاحي، فقد بقيت في اسار التبشير بالقيم الغربية وفي إطار الوعظ وإسداء النصائح، ولم تصل إلى أعماق الشعب. الذي بقي مغيباً في ذهن الشميل وفي ذهن أمثاله من دعاة التغريب. ان الشميل خاطب لا شك في ذلك الجماهير داعياً إياها للنشوء والإرتقاء ولكنه لم يحاورها نظراً لعدم تجذره في بيئتها أصلاً. ولم يدُر في خلَدَ الشميل وأمثاله أن الثقافة لا تُستعار تحت اسم تفوق الآلية الغربية أو التطور التكنولوجي والعلمي، إنه لم يحسن طرح سياسات خدمات اجتماعية تدخل في حسابها الترقية الاجتماعية ـ الاقتصادية للفئات المحرومة عن طريق تقديم خدمات تعليمية كإلزامية التعليم ومجانيته، ولم يحسن أيضاً ربح معركة التحرير وقيادتها لأنه كان في الطرف المقابل لها.

إن هذه الأقلية التي انتمى إليها الشميل لم تَرْقَ إلى مراتب الانتليجنسيا الغربية لأنها كانت ضحية مركب التفوق والاستعلاء على القيم الشرقية بحيث لم تتمكن من توكيد ذواتها إلا في إطار حضاري مختلف عن البيئة العربية. إن هذه النخبة لم تستطع أن تفسر مثلاً نجاح الإصلاح في مصر في النواحي العسكرية وفشله في بقية النواحي وفي معظم المجالات الادارية والقضائية، ذلك لأنها تصورت الإصلاح شيئاً يأتي من الخارج ويفرض بقوة عصا سحرية، وهذه مثالية طوباوية خطيرة. كان على هؤلاء الأفراد المبدعين أمثال الشميل ألا يتجاهلوا أهمية التفاعل المتبادل بينهم وبين المجتمع الذي يعيشون فيه، ذلك لأن المجتمع يقدّم لهؤلاء الأفراد قوة استثارة هائلة للمواهب والقدرات التي يمكن توظيفها في إطار البيئة التي انبثقت عنها هذه المواهب والقدرات.

ولعل السبب في فقدان هذا التفاعل يعود إلى عملية التطبع الإيديولوجي الذي تطبع بها هؤلاء الأفراد النجباء. وهذا ما دفعهم إلى تنخيل واقعهم وإلى حصر آفاقهم عن قصد أو عن لا وعي كما أنه يعود وبدرجة أقل إلى محاولتهم تجنب الصراع والمواجهة مع المجتمع العربي الإسلامي. لقد بقي هؤلاء المثقفون ثائرون بالطبع، ولكنهم ثائرون رومنطيقيون لا عقليون، وعاجزون عن صياغة موقف فكري متناسق؛ لذلك لم يكن شبلي الشميل أصيلاً مبدعاً بل ناقلاً وجامعاً ذكياً، استطاع ببلاغته وحسن دعايته تطوير أسطورة التفوق الغربية الملحمية وتطويرها وتضخيمها في الذهنية العربية من خلال ناموس النشوء والإرتقاء الذي مكّنه في نفس الوقت من إبراز التخلف العربي الذي يشكل حتمية تاريخية لا مفر منها «فالطفرة في كل شيء محال»[36].

لقد قلّل شبلي الشميل من أهمية الثورات الاجتماعية في تطوير المجتمعات ونسي أن الثورات هي مصدر

معايير وقيم عالمية جديدة: لذا نجد أن معظم القيم المعترف بها عالمياً، مثل الثورة على الظلم وعلى الاحتلال والذي أصبح حقاً عالمياً معترفاً به، مصدرها الثورات[37].

لهذا لم يستمر تأثير شبلي الشميل ـ على الرغم من جرأته وتقدميته النسبية ـ طويلاً إذ واجه مع النخبة المثقفة تأثير القادة السياسيين الذين ينتمون إلى جماعات مهنية. فالقادة الوطنيون كانت لديهم قوة فعالة تتمثل في طقوس وذكريات الصراع من أجل الاستقلال. كما أن ضباط الجيش وهم المسيطرون على قوة القهر العليا، كانت لديهم فرصة أكبر من هؤلاء المثقفين للقيام بدور هام في تحديد مستقبل الأمة.

فالشميل ـ وهو ضحية من ضحايا أسطورة التفوق الغربي القائمة على أن الغرب ليس فقط محرك التاريخ بل هو القوة والحكم والسلطة والتطور والمآل ـ قد أفرغ مفهومه التحديثي ـ الإصلاحي الذي نادى به ـ مقتفياً آثار الإيديولوجية الغربية ـ من مضمونه الاجتماعي. فالديمقراطية تؤمن بضرورة توافر قدر أساسي من المساواة بين الناس، والمساواة تعني في الواقع أن كل أعضاء المجتمع الراشدين يجب أن تكون لديهم الفرص المتكافئة في التأثير على القرارات المتعلقة بالجوانب الهامة من حياة المجتمع؛ كما تعني أيضاً أن التفاوت في مجال الثروة والمرتبة الاجتماعية والتعليم واكتساب المعرفة يجب ألا يكون شاسعاً بحيث يؤدي إلى سيطرة ذاتية لبعض الجماعات على الجماعات الأخرى في مختلف المجالات العائدة للحياة الاجتماعية أو يخلق تفاوتاً في الممارسة الفعلية للحقوق السياسية. فالشميل لا يأتي على إبراز هذا التفاوت الاجتماعي في الثروة والمرتبة الاجتماعية والتعليم واكتساب المعرفة والتدريب... ولا يفسّر هذه الظاهرة ولم يتصدَّ لحل اشكالياتها بشكل عملي. كل ما كان يطلبه في سبيل التغيير المرتقب هو الانقياد بشكل كامل إلى ناموس النشوء والارتقاء، أي إلى الغرب المتحضر وإنتظار الموعد الأزف للتغيير الحضاري، هذا التغيير الذي قد يأتي وقد لا يأتي. ولقد غاب عن ذهن الشميل أن التطور ليس عملية حتمية. فالحضارة قد أحرزت تقدمها السريع بفضل الاسهامات التي قدمها البارزون والموهوبون من أفراد المجتمع وان كان ذلك لا ينفي أن الحضارة أيضاً قد تقهقرت نتيجة لأعمال بعض البارزين.

لهذا لا بد في النهاية من التسليم ببعض الضوابط، ولا بد من قبول مقولة « ماركوز » في الديكتاتورية التربوية التي هي الترجمة الاجرائية للقهر الخارجي، والتي تؤمن بإرغام الناس على أن يكونوا أحراراً.

وهذا ما أشار اليه جاسيت (Gasset) في كتابه « ثورة الجماهير » The Revolt of Masses حيث يقول: « كلما تقدم المرء في العمر استطاع أن يدرك بسهولة أن الغالبية العظمى من الناس عاجزة عن بذل أي جهد باستثناء ذلك الذي يفرض عليها عنوة نتيجة قهر خارجي. ولهذا السبب يظهر عدد قليل من الأفراد يستطيعون القيام بجهود تلقائية خلاّقة. ومن الممكن أن نطلق على هؤلاء الأفراد لقب « الرجال المختارين » لأنهم يتمكنون من مواجهة الحياة مواجهة ايجابية، ذلك أن الحياة بالنسبة لهم هي نضال لا ينقطع ومجال خصب لاثبات الذات ».

الحواشي

- الدكتور شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء ـ دار مارون عبود طبعة جديدة 1983 .
- الدكتور منير موسى، الفكر العربي في العصر الحديث (سوريا في القرن الثامن عشر حتى العام 1918) دار الحقيقة ـ بيروت 1973 .
- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب طبعة ثالثة، دار النهار ـ بيروت 1981 .
- بوتومور، الصفوة والمجتمع، دراسة في علم الاجتماع للسياسي دار المعارف (طبعة ثانية) 1978 .
- هنري د . أيكن، عصر الايديولوجية، الألف كتاب وزارة التعليم العالي 1963 .
- ابراهيم عبس ، نظرات ماركوز في العنف والديكتاتورية التربوية مجلة الباحث العدد 23 بيروت 1982 .
- François Châtelet, Histoire des Idéologies, Hachette Paris 1978.

(1) قاموس وبستر Webster .
(2) منير موسى، ص 9 .
(3) المثقفون العرب والغرب ـ هشام شرابي ص 75 .
(4) شبلي الشميل، فلسفة النشوء والارتقاء، ص 91 .
(5) نفس المرجع، ص ص 1940 ـ 195 .
(6) الشميل ديباجة الكتاب (أ).
(7) شبلي الشميل ص 145 .
(8) منير موسى ص 86 .
(9) شبلي الشميل ص ص 130 ـ 131 .
(10) شبلي الشميل ص 191 .
(11) منير موسى ص 91 .
(12) و (13) شبلي الشميل مرجع سابق ص 207 .
(14) شبلي الشميل، ص 286 .
(5) شبلي الشميل ص 42 .
(96) ابراهيم عبس، نظ ات ماركوز في العنف والدكتاتورية التربوية، مجلة الباحث العدد 23 بيروت 1982 ص 107 .
(17) شبلي الشميل، ص .ص . 103 ـ 104 .
(18) منير موسى، ص 83 .
(19) شبلي الشميل، ص 405 .
(20) شبلي الشميل ص 405 .
(21) نفس المرجع، ص 44 .
(22) نفس المرجع ص 35 .
(23) شبلي الشميل، ص 51 .
(24) نفس المرجع، ص 29 .
(25) منير موسى، ص 77 .
(26) منير موسى ص 78 .
(27) نفس المرجع ص 82 .
(28) شبلي الشميل ص 33 .
(29) و (30) المرجع نفسه، ص 41 .
(31) شبلي الشميل ص 42 .
(32) المرجع السابق، ص 43 .
(33) شبلي الشميل ص 295 .
(34) المرجع السابق ص 388 .
(35) المرجع السابق ص 348 .
(36) شبلي الشميل، ص 348 .
(37) ابراهيم عبس مرجع سابق ص 107 .